37e ANNÉE (4e SÉRIE) — N° 30 — 2 SEPTEMBRE 1920

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

Les nouveautés du « Codex »

Ch. XIV. — LES SÉMINAIRES

La cause des Séminaires peut être considérée, non seulement comme de tout temps « favorable » en droit commun, mais comme une de celles qui ont le plus particulièrement retenu la bienveillance et la minutieuse attention de l'auteur du *Codex*. Cela se comprend. Le clergé séculier constitue l'ossature fondamentale du corps de l'Eglise. Il est le dispensateur et le gardien normal de la vie surnaturelle sur la terre, l'axe autour duquel gravite la société chrétienne.

La préparation des clercs séculiers au sacerdoce n'a pas toujours revêtu la forme de vie en commun dans les Séminaires, que nous lui voyons aujourd'hui et qui depuis longtemps donne de si heureux résultats en France. Toute l'histoire de l'Eglise n'en est pas moins là pour attester la constante et très spéciale sollicitude qu'elle n'a cessé d'apporter, à travers des pratiques diverses suivant la différence des milieux et des temps, à la formation intellectuelle et morale de ses prêtres.

Ce n'est pas le lieu de retracer ici, même sommairement, les grandes lignes de l'histoire des Séminaires, nous voulons dire, des étapes évolutives par lesquelles a passé, au cours des âges chrétiens, ce point capital de la discipline ecclésiatique. Nous le regrettons ; le sujet serait intéressant. Mais nous avons assez à faire de signaler, et d'expliquer au besoin, les nouveautés que nous présente le *Codex* à propos des Séminaires tels qu'ils sont aujourd'hui, tels du moins qu'ils devraient être depuis la réforme du Concile de Trente et conformément à la pensée du Saint-Siège.

Ce n'est pas à MM. les Supérieurs et Directeurs de Séminaires, encore moins à NN. SS. les Evêques, que s'adressent les lignes qui vont suivre. Nous les savons assez avertis et soucieux de respect aux prescriptions de l'Eglise pour rester parfaitement assurés qu'à nous lire ils n'auraient rien de nouveau à apprendre. Aussi bien n'est-ce point notre rôle de suggérer des conseils à l'élite intellectuelle directrice du clergé et des fidèles. Plus modeste dans ses ambitions, l'*Ami du Clergé* ne se reconnaît pas la mission d'offrir si haut ses services dans la hiérarchie gouvernementale de l'Eglise. Il s'en tient à son titre, qu'il souhaite simplement justifier. Tout son désir est d'éclairer les prêtres, ses bien-aimés confrères, quels qu'ils soient et d'où qu'ils viennent, et, si possible, de les aider quelque peu au laborieux ministère des âmes, nullement de s'ériger en grand conseil de ceux qui ont, de source plus élevée, toute autorité et compétence pour fixer et préparer l'application des directives supérieures de la vie sacerdotale et chrétienne dans l'Eglise.

Ceci dit, et, nous l'espérons, bien compris, l'on nous accordera sans peine que le clergé tout entier est grandement intéressé à connaître exactement la pensée du Législateur souverain en ce qui concerne l'organisation et la vie normale des Séminaires, et que nous ne pourrions vraiment point passer pareil sujet sous silence, sans forfaire à notre promesse du début et tromper l'attente de nos lecteurs. Le *Codex*, au surplus, n'est pas un livre à l'usage seulement des Evêchés et des Séminaires. Il s'adresse à tout le monde, veut être lu et compris par tout le monde. C'est donc répondre docilement à l'intention de son auguste auteur, le Souverain Pontife, que d'en vulgariser la connaissance auprès du clergé. Voilà, sans plus, sur ce point-là comme sur tous autres, ce à quoi nous voulons nous appliquer.

Il est entendu, comme d'habitude, que nous négligeons tout ce qui est trop connu et commun, pour mettre seulement en relief les points de discipline, ou plus nouveaux, ou plus importants à signaler.

* * *

A) Les deux Séminaires. — Le can. 1354 § 1 demande de façon générale qu'il y ait dans chaque diocèse un établissement *(Seminarium seu collegium)* destiné à la formation de la jeunesse cléricale : *in quo certus adolescentium numerus ad statum clericalem instituatur.* Le *Codex* ici ne précise pas, comme il va le faire dans le § suivant. Il ne parle que *d'un* Séminaire, d'une seule maison où se trouveraient groupés, pour leur ins-

truction et formation, les jeunes aspirants au sacerdoce. Ce régime, très admissible d'après les suggestions du Conc. de Trente, existe encore en bon nombre de diocèses étrangers. Ce n'est pas le nôtre en France, où de bonne heure s'est réalisée très généralement la tendance à séparer, en deux organisations différentes, le grand et le petit Séminaire. L'on va voir tout de suite que nous avions, chez nous, très heureusement devancé la pensée du *Codex* qui préconise au § 2 le système français :

CANON 1354. — § 2. — Curandum ut in majoribus præsertim diœcesibus bina constituantur Seminaria : minus, scilicet, pro pueris litterarum scientia imbuendis, majus pro alumnis philosophiæ ac theologiæ vacantibus.

C'est très clair. Les Evêques sont priés d'avoir deux Séminaires, l'un pour la préparation *profane* littéraire et scientifique des enfants *(pueri)*, l'autre pour les *alumni* en état de se consacrer à l'étude supérieure de la philosophie et de la théologie.

Ce *curandum* nous paraît plein de sous-entendus, gros de conséquences. Ce n'est pas un ordre formel. En pareille matière, où de subits bouleversements seraient redoutables, à Rome on ne donne pas d'ordres formels ; on dit ce que l'on *désire,* ce que l'on *veut,* ce à quoi doivent tendre les efforts, prudents sans doute mais sincères, de ceux qui ont à cœur le respect pratique de la pensée apostolique.

Voici, pensons-nous, la raison profonde du *desideratum* ici formulé. Le prêtre, pour répondre convenablement aux exigences de sa situation sociale future et de son ministère pastoral, doit subir une double formation : la formation profane, littéraire et scientifique, qui est le lot commun de toutes les éducations secondaires un peu soignées dans le monde laïc ; puis, superposée pour ainsi dire à celle-là, *tanquam in fundamento,* une formation intellectuelle d'ordre supérieur, proprement ecclésiastique et surnaturelle, résumée en deux mots dans ses deux branches capitales : la philosophie et la théologie.

Ces deux formations de l'intelligence, malgré la soudure qui les doit unir chez le prêtre dans leurs nombreux points de contact, n'en sont pas moins choses spécifiquement distinctes dans leur nature, leurs moyens et leur propre but. En aucun cas, évidemment, la prédominance, même absorbante, de la supérieure sur l'autre n'est un mal ; au contraire, jamais les opérations de « nature » ne sont assez imprégnées de vie surnaturelle. Il en va tout différemment de l'hypothèse inverse où l'éducation classique « naturelle », par son développement ou son intensité exagérée, ferait obstacle aux libres et tant souhaitables expansions de l'éducation sacrée.

L'expérience, en dehors des raisons à priori, montre assez que cette invasion hypertrophique du profane dans la mentalité de nos jeunes séminaristes n'est pas un danger chimérique. C'est précisément pour y mieux obvier que l'Eglise à l'heure actuelle souhaite la séparation des deux Séminaires, non pas, certes, qu'elle craigne pour le Petit le contact du Grand, mais bien plutôt, à l'inverse, les inconvénients qu'occasionnerait à celui-ci sa vie trop mélangée avec l'autre.

Nous parlons *instruction* et non *éducation,* car il va de soi que, dès le principe, l'éducation des futurs prêtres doit être religieuse et « cléricale » dans le Petit Séminaire, à titre sans doute de préparation éloignée, inspirée néanmoins par la plus attentive et constante sollicitude surnaturelle. Mais, quelque vigilance qu'on y apporte, elle reste toujours nécessairement rudimentaire, de par la nature même des choses, en raison de l'âge des enfants, et aussi, malgré tout, gênée par la part considérable qu'il faut bien faire aux préoccupations de la formation classique, littéraire et scientifique des élèves.

Le Grand Séminaire, au contraire, est, lui, par définition la « maison surnaturelle » de plein exercice, la serre où des plantes de choix reçoivent la culture complète qui doit assurer le plein épanouissement de leur floraison. Il importe souverainement que cette floraison sacerdotale, jamais assez bien préparée, ne souffre pas du courant d'air, toujours froid ou desséchant, des occupations intellectuelles d'ordre profane. S'il y a nécessité d'en laisser pénétrer quelques effluves, il faut au moins qu'on ne les admette, *per accidens* et à titre exceptionnel, qu'avec beaucoup de discrétion, et toutes précautions prises pour que l'air ambiant ne soit ni vicié, ni atténué même dans la pureté surnaturelle qu'il doit offrir à la respiration normale des clercs pendant leur temps de Grand Séminaire.

Pourquoi ne dirions-nous pas que le Petit Séminaire est le *postulat,* et le Grand Séminaire le *noviciat* du sacerdoce ? Postulat et noviciat sont rigoureusement séparés chez les religieux. Avec infiniment de raison l'on n'admet pendant le noviciat aucune occupation étrangère à la vie religieuse, à l'étude et à la pratique des vœux qui seront émis dans la profession. C'est du bon ordre, de la psychologie et de l'ascétique bien entendues. Pourquoi voudrait-on qu'il en fût autrement chez nous, et que le noviciat de nos clercs fût grand ouvert aux distractions, bruits et vents du dehors ?

Le prêtre, il est vrai, est, plus que le religieux, destiné à vivre plus tard la vie agitée du monde extérieur. C'est là évidemment, pour ses éducateurs, un motif de l'y préparer par adaptation convenable des programmes de science et de vertu aux exigences de son ministère futur ; mais ce n'est pas une raison de l'en imprégner à l'avance, sous prétexte de faciliter la transition de la serre chaude aux vilains vents et fâcheux coups de soleil du grand air. Le Séminaire n'est plus le collège, et pas davantage une « école d'application » mondaine et paroissiale. Il est, entre les deux, pour des adolescents qui ne sont plus des enfants ni déjà des hommes, le lieu propre où s'accumule en eux

le trésor de connaissances ecclésiastiques et d'énergies surnaturelles qu'ils auront plus tard à dépenser. C'est là, et pas ailleurs, c'est en ce temps-là et non en aucun autre, que s'établissent les fondations et œuvres vives de l'édifice intellectuel et moral, qui pourra s'achever par la suite en ses détails, mais dont rien ne suppléera les lacunes, si l'architecture fondamentale en a été dès le principe mal conçue, mal exécutée.

Or, l'Eglise estime qu'il y a conception fausse et défectueux rendement de la vie du Grand Séminaire, 1° si l'on y consacre un temps insuffisant et 2° si l'on y introduit des occupations intellectuelles ou pratiques qui sont toujours une diminution, souvent une gêne et un danger, pour le plein labeur intensif de la formation surnaturelle d'une âme au sacerdoce. De là les *six ans* de Séminaire et la distinction des *deux maisons* que demande le *Codex*. Tenons-nous-en au dernier desideratum, qui est seul en cause pour le moment : l'examen du premier viendra ensuite.

Nous n'ignorons pas les objections que l'on peut faire à cette organisation des deux Séminaires séparés, et, si nous étions tentés d'en méconnaître la valeur, le fait qu'elles sont formulées par les Evêques et le clergé lui-même serait là pour nous donner à réfléchir.

— « C'est, dit-on tout d'abord, une très grosse difficulté financière, insurmontable dans les diocèses trop dénués de ressources pour faire face aux dépenses qu'entraîneraient, non seulement l'achat ou la location de deux immeubles appropriés, mais aussi, et surtout, les doubles frais nécessaires pour la vie temporelle indépendante des deux maisons. » A cela il n'y a rien à répondre, et c'est peut-être la force majeure de cet argument de fait qui a déterminé le Législateur à ne pas employer une formule trop nettement impérative à l'adresse des Evêques, et à se contenter du terme, d'ailleurs puissamment suggestif : *curandum*.

L'on dit encore : — « Un établissement unique assure mieux l'unité générale d'autorité et de direction qui doit présider à l'œuvre intégrale de la formation des clercs depuis leur enfance jusqu'à l'ordination sacerdotale. La séparation des deux Séminaires entraîne tout au moins un danger de divergence, sinon même d'opposition et de conflit, dans les méthodes d'enseignement et d'éducation, dans l'appréciation des sujets, dans la manière d'entendre et d'alimenter leur vocation, voire dans les relations personnelles respectives des Supérieurs et professeurs entre eux, en raison des intérêts distincts et séparés qui sont en cause. »

Comme ce ne sont plus les choses mais les personnes qui se dressent ici à l'encontre du but poursuivi par l'Eglise, la réponse est simple, et péremptoire : tout dépend du choix judicieux des Supérieurs et des professeurs : c'est à NN. SS. les Evêques qu'il appartient d'y veiller.

Autre son de cloche : — « Est-ce que ce n'est pas un gros avantage pour les « petits » séminaristes, et aussi pour les « grands, » que la vie surnaturelle plus abondante à laquelle ils participeraient tous en commun ? Les jeunes profiteraient largement d'avoir sous les yeux les exemples de leurs aînés, qui sentiraient plus étroitement l'obligation de les leur donner. Une séparation intelligente pourrait d'ailleurs éviter les inconvénients d'un contact trop immédiat entre les deux groupes d'élèves, qui ne garderaient ainsi que le bénéfice de leur union de vie surnaturelle d'ensemble dans une seule et même famille cléricale. »

L'argument, du côté des « petits, » est spécieux, absolument faible et nul du côté des « grands. » Il est très possible — ce n'est pas certain — que les jeunes collégiens « secondaires » se trouvent bien du voisinage de leurs anciens, au point de vue de l'ambiance surnaturelle plus intense, dont on suppose, un peu gratuitement peut-être, qu'ils sont assez sages et bien disposés pour tirer un notable et constant profit. D'aucuns pensent, et nous inclinons à partager leur avis, que *assueta vilescunt*, qu'il peut n'être pas toujours bien prudent de maintenir entre les petits laïcs de la veille et les porte-soutanes du lendemain une familiarité où la haute caractéristique du grand séminariste et du Grand Séminaire risque de perdre la respectabilité, l'estime, la crainte pieuse, qu'elle inspire quand elle est vue à distance, de l'autre côté d'une séparation après laquelle ce n'est plus le collège continué, mais une vie véritablement nouvelle qui commence.

Mais, quoi qu'il en soit des petits, c'est surtout pour les grands séminaristes que le mélange, même discrètement surveillé, est sans utilité et facilement nuisible, ainsi que nous venons de le dire longuement tout à l'heure. S'il était sans inconvénients, pourquoi la séparation morale quand même exigée ? Et si cette séparation est nécessaire, comme il semble que tout le monde en convienne, pourquoi ne pas la pleinement réaliser par la distinction matérielle des deux établissements ?

Les Petits Séminaires mixtes. — De cette thèse nos lecteurs n'ont guère besoin d'être longuement persuadés, tant est générale chez nous la distinction des deux Séminaires. Moins universellement pratiquée est la règle qui demande que le Petit Séminaire soit exclusivement ecclésiastique et non pas *mixte,* comme il arrive en certains diocèses où le défaut de ressources a imposé cette solution provisoire et boiteuse du problème de l'éducation des clercs. Que pense le *Codex,* c'est-à-dire l'Eglise, de cette méthode ? Aucun texte ne la condamne expressément. Est-ce à conclure pour cela qu'implicitement au moins elle l'approuve ? Assurément, non ! Il y aurait bien plutôt réprobation implicite dans ce fait qu'on demande par diocèse *duo Seminaria, majus et minus,* et que le mot *Seminarium* a un sens clair, uniquement ecclésiastique, qui ne saurait convenir à un établissement mixte. C'est donc de Petits Séminaires exclusivement ecclésiastiques qu'il s'agit dans la lettre du droit commun. Du reste, l'*Ami du Clergé* a déjà lon-

guement développé son sentiment sur ce point (*Ami* du 16 oct. 1919, p. 1149), avec des arguments de théologie dogmatique et morale qui sont l'expression même de la pensée des maîtres de la doctrine et de l'Eglise. Nous ne voyons pas qu'il y ait lieu de revenir ici sur cette controverse, — bien convaincus d'ailleurs que, là où sévit encore le régime des Petits Séminaires mixtes, c'est à titre provisoire, *ratione necessitatis,* et contre le vœu des Evêques.

* * *

B) Ressources pour les Séminaires. — L'Eglise attache une telle importance à l'érection des Séminaires là où il n'y en a pas, à leur maintien et subsistance temporelle là où ils existent, qu'elle n'hésite pas à donner aux Evêques les plus larges droits de chercher et de trouver les contributions financières nécessaires, par toute voie possible et prudente : v. g. quêtes, union aux Séminaires de bénéfices simples, taxe sur toutes les caisses de ressources collectives, sur la mense épiscopale, sur les bénéfices, sur les paroisses, sur les associations et confréries, même sur les revenus des maisons de religieux ou religieuses, fussent-elles exemptes (Can. 1355 et 1356 § 1).

Nous ne donnons pas le texte du can. 1356 : il suffit d'en avoir indiqué l'esprit, pareil mode de taxation en manière d'impôt n'étant guère praticable chez nous, où, Dieu merci ! les Séminaires arrivent à naître et à vivre sans qu'il soit besoin de recourir à ces moyens extrêmes. Il fallait néanmoins en dire un mot, ne fût-ce que pour en conclure l'extrême importance que le *Codex* attache à la cause des Grands et Petits Séminaires.

* * *

C) L'Evêque et son Séminaire. — Ceci est de l'ancien droit, bien connu : l'Evêque est maître souverain en tout ce qui concerne son Séminaire diocésain ; le *Codex* tient à le redire en termes formels :

CANON 1357. — § 1. Episcopi est omnia et singula quæ ad rectam Seminarii diœcesani administrationem, regimen, profectum, necessaria et opportuna videantur, decernere, eaque ut fideliter observentur, curare, salvis præscriptionibus a Sancta Sede pro casibus peculiaribus latis.

§ 2. — Potissimum studeat Episcopus frequenter Seminarium ipse per se visitare, in institutionem quæ alumnis traditur sive litterariam et scientificam sive ecclesiasticam sedulo vigilare, et de alumnorum indole, pietate, vocatione ac profectu pleniorem sibi comparare notitiam, maxime occasione sacrarum ordinationum.

Aucune sollicitude n'est plus étroitement épiscopale que celle du recrutement des clercs et de leur convenable préparation au ministère ; aucune donc ne réclame plus impérieusement la constante et personnelle vigilance de l'Evêque. Il ne suffit pas qu'il ait choisi pour Supérieur et Directeurs des hommes dignes de toute sa confiance. Il doit par lui-même se rendre compte de ce qui se fait dans son Séminaire : *per se visitare,* dit le texte, et l'on sait ce que signifie ce mot *visitare* en langue de droit canonique. En vue surtout et à l'approche des ordinations sacrées, il est tenu de se renseigner avec plus de soin encore *(pleniorem sibi comparare notitiam)* sur le caractère, la piété, la vocation et les progrès des ordinands.

Mais l'Evêque n'est pas seulement le surveillant de son Séminaire, il en est aussi le législateur :

CANON 1357. — § 3. Unumquodque Seminarium suas leges habeat ab Episcopo approbatas, in quibus quid agere, quid observare debeant, doceantur tum qui in eodem Seminario in spem Ecclesiæ instituuntur, tum qui in horum institutionem operam suam impendunt.

C'est à l'Evêque qu'il appartient de dresser les programmes d'instruction et d'éducation, aussi bien à l'usage des maîtres que des élèves. Ceci n'est pas contestable. On remarquera néanmoins la formule du début : que chaque Séminaire *suas leges habeat,* approuvées par l'autorité épiscopale sans doute, mais enfin *suas,* et cela est dit de *unumquodque Seminarium.* Très divers sont les milieux diocésains où les prêtres sont appelés à exercer le saint ministère ; différentes par conséquent doivent être les méthodes de préparation initiale du clergé, en vue d'une meilleure adaptation pratique aux exigences de son pays. Ces différences ne sauraient affecter la doctrine, ni *in substantialibus* les règles communes de la vie morale. Il reste, toutefois, une marge assez considérable de détails où il est bon que chaque Séminaire ait ses lois et coutumes propres, *suas,* sous réserve, cela va de soi, de l'approbation compétente.

Il est logique et tout à fait conforme à l'esprit du droit de conclure de là : 1° que ces organisations propres sont légitimes et en soi respectables, au double point de vue de leur utilité de bien public et de leur approbation acquise ; et donc 2° que les « nouveaux » Evêques n'y doivent toucher qu'avec beaucoup de précautions. Les Evêques passent, les Séminaires restent. L'on imagine sans peine quel désordre ce serait, quelle impossibilité de vie permanente et normale pour les diocèses, si chaque nouveau Pasteur, en dépit des considérations locales, y voulait introduire les us et coutumes de son propre pays d'origine. Toute vie collective n'est paisible que dans la mesure où le respect de son mouvement traditionnel la met à l'abri du bouleversement des nouveautés à jet plus ou moins continu.

Des innovations, des réformes, il en est d'utiles et même d'absolument nécessaires. Loin de nous la pensée d'en disconvenir. Nous disons seulement

que le « *leges* SUAS » du *Codex* impose aux réformateurs l'obligation de tenir compte de la vie traditionnelle objective de chaque Séminaire, malgré tout ce que peut avoir de séduisant pour eux la vue, trop subjective, d'améliorations empruntées à des milieux étrangers, souvent tout différents.

Si Romæ fueris, romano vivito more ;
Si fueris alibi, vivito sicut ibi.

* * *

D) **Séminaire interdiocésain ou régional.** — Le *Codex* prévoit le cas, malheureusement pratique pour nous en France après les désastres de la guerre, où un Evêque ne pourrait avoir chez lui ses Séminaires ou même son unique Séminaire diocésain. Voici, dans cette hypothèse, ce qui est décidé :

CANON 1354. — § 3. Si constitui Seminarium diœcesanum nequeat, aut in constituto Seminario conveniens institutio, præsertim in philosophicis ac theologicis disciplinis, desideretur, Episcopus alumnos in alienum Seminarium mittat, nisi Seminarium interdiœcesanum vel regionale, auctoritate apostolica, constitutum fuerit.

CANON 1357. — § 4. Seminarii interdiœcesani vel regionalis regimen universum et administratio regitur normis a Sancta Sede statutis.

Deux solutions : l'Evêque embarrassé peut envoyer ses sujets, soit à un Séminaire diocésain de plein exercice, choisi par lui dans le voisinage ou ailleurs, soit à un Séminaire interdiocésain ou régional, s'il en existe un.

Lequel de ces deux régimes prévaudra chez nous, en cas de besoin ? Nous n'avons pas à le prévoir ni à en discuter. Ils ont l'un et l'autre leurs inconvénients et leurs avantages. Le premier, pour le moment, est seul praticable. Aurons-nous quelque jour les Séminaires interdiocésains (à l'usage de plusieurs diocèses déterminés) ou régionaux (à l'usage de toute une région géographique) que vise le *Codex ?* Peut-être ! Il en existe en Amérique, où le clergé naissant n'a pas assez d'éléments de recrutement indigène pour peupler des Séminaires strictement diocésains. Pour un motif tout opposé, de décrépitude dans la foi, les vocations se font rares en certaines contrées de la France, et si cette raréfaction venait à s'accentuer, peut-être devrait-on même recourir aux Séminaires régionaux.

Il faudra se rappeler alors qu'à Rome on se réserve d'approuver ces sortes d'établissements, d'ordonner les règlements de leur organisation. C'est une réserve sage, qui se justifie assez par la nécessité d'avoir, au-dessus des intérêts étroits proprement diocésains, une autorité qui les domine et en assure le bon accord.

* * *

E) **Le personnel du Séminaire.** — Lisons tout d'abord le texte que voici :

CANON 1358. — Curandum ut in quolibet Seminario adsint rector pro disciplina, magistri pro instructione, œconomus pro curanda re familiari, a rectore distinctus, duo saltem confessarii ordinarii et director spiritus.

Malgré son laconisme, ce canon est gros de conséquences et de sous-entendus. S'il fallait le prendre dans son esprit, et comme prescription rigoureusement obligatoire, il apporterait une perturbation sérieuse dans le régime actuel de nos Séminaires de France. Nous n'entendons pas le moins du monde nier ce qu'il y a de pressant dans le « *curandum* », ni contester le bien-fondé de la réforme que propose et veut le *Codex* dans ce can. 1358 ; nous allons même la pleinement justifier, en faire voir l'utilité grande et montrer ce qu'elle a de préférable, en soi, à l'état de choses actuellement en vigueur chez nous. Mais nous sommes d'avis qu'il n'y a pas lieu tout au moins de considérer comme immédiatement urgente l'introduction de cette nouveauté dans nos Séminaires de France, si intéressante et recommandable qu'elle soit en principe [1].

Voici donc quelle devrait être, d'après le *Codex*, la composition normale du personnel d'un Séminaire : 1° un *Supérieur* ou recteur, pour la discipline ; 2° des *professeurs* pour l'enseignement ; 3° un *économe,* distinct du Supérieur ; 4° deux *confesseurs ;* 5° un *directeur* spirituel.

Cette simple énumération des cinq termes contradistingués entre eux fait nettement ressortir le point saillant, et pour nous le plus grave, de la réforme ici préconisée : les professeurs devraient professer, et s'en tenir là. Quant à la confession et à la direction spirituelle des Séminaristes, ce serait l'affaire d'un directeur spirituel spécial et de deux confesseurs (internes ou externes), pris tous les trois en dehors du corps professoral, et aussi, bien entendu, en dehors du supérieur et de l'économe.

La pensée du Législateur semble assez transparente si l'on rapproche le présent texte des can. 890, 891, 1361 § 3, où il se montre vivement préoccupé d'interdire le ministère de la confession, habituel au moins, à tout prêtre que peut gêner le secret sacramentel en raison de l'autorité de for externe qu'il est appelé à exercer sur son pénitent : tel le cas, par exemple, des Supérieurs de communautés et des Maîtres des novices.

L'enseignement, la confession, la direction spirituelle, sont trois fonctions différentes, nullement incompatibles en principe. Là où l'incompatibilité commence, c'est quand le rôle de confesseur se trouve en contact, dans la même personne, avec une fonction de gouvernement ou d'influence de for externe. Deux dangers sont alors à craindre :

[1] Quelques lecteurs ont pu prendre le change sur notre véritable sentiment en lisant l'allusion trop sommaire, et toute théorique et de droit commun, que nous avons faite à la présente question dans notre explication du can. 891, au chapitre de la *Pénitence (Ami* 1919, p. 1063 ; et *Ami* 1920, p. 245). Le présent article met toutes choses au point.

1° *du côté du confesseur,* la quasi-instinctive tentation d'utiliser, plus ou moins consciemment, les connaissances acquises en confession (en dehors des péchés proprement dits) pour épargner par exemple à quelque personne, physique ou morale, un mal, un très grand mal imminent, autrement inévitable ; 2° *du côté du pénitent,* la tentation de soupçonner précisément chez le confesseur l'usage qu'il peut être amené à faire ainsi des confidences sacramentelles, soupçon qui n'est pas sans ébranler quelque peu chez lui la confiance en l'absolue inviolabilité du *sigillum.* Et quand même ce soupçon se trouverait en fait chimérique, sans fondement aucun, l'Eglise n'en aurait pas moins raison de vouloir le supprimer radicalement jusque dans sa possibilité.

Nos professeurs-directeurs de Séminaires sont assurément très prudentes personnes, parfaitement averties de ce à quoi les oblige la théologie morale pénitentielle par rapport aux séminaristes qu'ils confessent. Il est vrai pourtant par ailleurs qu'ils sont membres du « Conseil » disciplinaire que préside au milieu d'eux le Supérieur, et qu'ils partagent avec celui-ci, dans une mesure plus ou moins large, — que ne connaissent pas exactement les élèves, mais qu'ils savent cependant effective, comme elle l'est réellement, — le gouvernement externe de la maison.

S'il s'agit d'une mesure générale à prendre, où se trouve intéressé un point moral de conduite qui a pu fort bien être l'objet de défaillances ou de troubles de conscience dont le « professeur » aura recueilli l'écho au confessionnal, voilà déjà, en perspective éloignée si l'on veut, mais enfin possible pour certains esprits moins confiants ou plus soupçonneux, le double danger dont nous venons de parler.

Mais ce n'est pas seulement la discipline générale qui est en jeu dans les Conseils de directeurs. On y disserte aussi copieusement, comme il convient, des mérites et démérites de chaque élève, de tout ce qui peut éclairer l'assemblée sur son compte et la mettre à même de se former un jugement exact sur son caractère, ses talents, sa conduite, son coefficient de valeur présente et d'espérances pour l'avenir, etc. Les Séminaristes savent tout cela et peuvent se demander si, dans ces « procès » de personnes, le confesseur n'est pas un peu, parfois beaucoup, gêné par les confidences sacramentelles de son pénitent. Car enfin, quand celui-ci est en jeu, ou bien le confesseur se tait, ou il parle : s'il se tait, voilà un avocat précieux, souvent le seul bien informé, qui manque au « prévenu » en cas d'accusation ou d'appréciation désavantageuse formulée sur son compte, et ceci n'est point pour plaire aux séminaristes ; s'il parle, que peut-il dire qui soit tenu pour digne de créance par ses collègues ? que peut-il dire sans péril d'user quelque peu de ce qu'il sait par la confession, même quand il a son avis à donner sur un sujet qu'il ne confesse pas ? et voilà encore qui n'est pas non plus pour plaire aux élèves.

Il garde le silence et ne vote pas dans les « Conseils d'ordres » quand il s'agit de son pénitent. Entendu ! C'est un progrès sur l'usage qui existait encore, il n'y a pas bien longtemps, en certains Séminaires, où, en scrutin public, le propre confesseur du sujet parlait et votait ni plus ni moins que ses confrères. Mais le « Conseil d'ordres » n'est lui-même que le dernier terme d'une série de Conseils précédents qui l'ont préparé et dont il est tout simplement l'aboutissement final, la conclusion. Le confesseur, au scrutin secret, ne vote pas : c'est, si l'on veut, quelque chose, et c'est peu en somme, s'il a pris part déjà à tous les votes antérieurs, qui ont été en définitive la préface de celui-ci. A quoi sert son silence de la dernière heure, quand il a pu jusque-là, malgré l'*impedimentum* de la confession, prendre sa part, tant large qu'il aura voulu, aux discussions et délibérations dont son pénitent aura été maintes fois l'objet au cours de tous les Conseils précédents ? Qu'il parle ou se taise, inconvénients dans les deux cas : *undique ambages.*

Nous admettons très volontiers, pour les bien connaître, que nos Directeurs de Séminaires sont assez sûrs d'eux-mêmes pour n'avoir pas à redouter le danger d'une indiscrétion, d'une attitude quelconque qui pourrait, même indirectement et de loin, compromettre le *sigillum.* Très volontiers aussi nous admettons que le bon esprit, loyal, confiant, de nos séminaristes échappe au danger du *gravamen* que serait pour eux la tentation même d'un soupcon capable de porter atteinte, même très légère, à la thèse de l'inviolabilité absolue du secret sacramentel. De part et d'autre on résiste à la tentation, et même, si l'on veut, en fait, pas de tentation du tout. Très bien ! Mais il serait tout de même mieux que la tentation n'existât point, et mieux encore qu'elle ne pût même pas être supposée possible ; et c'est précisément pour en arriver là, et supprimer le mal dans sa racine, que l'Eglise veut pour les séminaristes, comme pour les religieux novices, des confesseurs qui soient des *confesseurs,* et rien de plus ni d'autre, par rapport à leurs pénitents, qui n'aient avec eux que des relations sacramentelles de for interne, ne les connaissant pour ainsi dire plus en dehors du confessionnal, restant en tout cas rigoureusement étrangers à tout ce qui touche de près ou de loin à la discipline de for externe, collective ou individuelle, dans la maison.

L'idéal serait que ces confesseurs vinssent du dehors, autant que de besoin, et ne demeurassent au Séminaire que le temps nécessaire, sans dire mot à personne, ni avant ni après, en dehors du confessionnal. Idéal, disons-nous, mais un peu ridiculement poussé à l'extrême ! C'est vrai. Idéal cependant qui, sous la formule sensible évidemment exagérée et impratique que nous lui avons donnée, n'en est pas moins la vraie et profonde pensée de l'Eglise.

Oui, il faut en convenir, telle est la pensée de l'Eglise, et louables, assurément, sont les efforts de

qui tend à s'y conformer. L'Eglise, néanmoins, tout le monde sait cela, n'entend pas toujours contraindre n'importe qui, et n'importe quand, à entrer dans la voie de ses préférences, lorsque, à déférer trop vite à son vœu, il y aurait de gros inconvénients, compensés par de trop faibles avantages. Mère prudente, elle n'ignore pas que le mieux est quelquefois l'ennemi du bien ; elle sait, à l'occasion, condescendre aux besoins et nécessités de ses enfants. Cette considération, juridique encore plus que sentimentale, nous met à l'aise pour présenter maintenant les observations que voici.

Le régime actuellement en vigueur dans nos Séminaires de France a fait ses preuves. Depuis longtemps déjà les professeurs sont, en même temps que membres du Conseil général de la maison, confesseurs et directeurs des séminaristes.

Cette pratique a incontestablement produit des fruits excellents, et l'on ne voit pas qu'on lui ait reproché, d'aucun côté, de compromettre en fait le *sigillum*. Les directeurs, parfois gênés, le sont-ils plus en définitive que les prêtres de paroisse et tous confesseurs quelconques obligés d'entretenir au for externe avec leurs pénitents ou pénitentes des relations parfois difficiles ? Et si, malgré cela, les fidèles gardent pleine confiance dans l'inviolabilité du secret sacramentel, nos séminaristes se montrent parfaitement capables d'en faire autant.

Mais ce qu'il faut surtout remarquer ici, c'est l'immense avantage de l'éducation et formation cléricale séculière, telle qu'elle résulte précisément du fait que les professeurs sont en même temps confesseurs et directeurs spirituels des élèves, leurs initiateurs avertis, intéressés, compétents, à la vie familiale qui commence au Séminaire, pour se prolonger plus tard dans les différents labeurs du ministère diocésain.

Pour le milieu concret où elle germe et se développe, quel meilleur juge de la vocation, quel meilleur juge aussi du caractère et des aptitudes cléricales d'un sujet que le prêtre qui a vécu déjà la vie que celui-ci à son tour aura à vivre, sur le même terrain, dans la même ambiance de tradition et de morale ?

Soit dit sans aucune arrière-pensée de critique : des confesseurs étrangers, fussent-ils d'excellents religieux, capucins, jésuites, etc., horticulteurs de passage en terre pour eux étrangère, seront-ils capables de donner à ces jeunes plantes des soins comparables à ceux qu'elles reçoivent de praticiens spécialistes, mûris sur le même territoire, en possession de toutes les données utiles, générales et locales, pour ce genre « d'élevage » ? Horticulteurs de passage, disons-nous. Seront-ils même toujours horticulteurs ? Un confesseur peut n'entendre rien à cette chose très particulière qu'est la vocation et formation ecclésiastique séculière. On tâchera de bien choisir, c'est entendu, mais avec quelle chance moindre de succès !

Ces confesseurs seront-ils internes ou externes ? Internes, ils vivraient trop, externes, trop peu de la vie familiale commune de la maison : là encore, *ambages*. Outre qu'on imagine difficilement deux confesseurs pensionnés à la maison, qui ne seraient là que pour confesser, sans prendre part aucune au mouvement externe de la vie du Séminaire, est-ce que le fait de leur internat, de leur perpétuel contact avec les maîtres et les élèves, ne les exposerait pas, eux aussi, à se trouver parfois gênés ou tentés de l'être *ratione sigilli*, tout comme nos directeurs-confesseurs actuels ? En dehors des Conseils, il se dit beaucoup de choses, au cours des conversations courantes, qui intéressent la discipline générale et aussi la cote d'appréciation individuelle des élèves, beaucoup de choses qui peuvent n'être pas sans rapport avec les connaissances acquises au confessionnal...

Dans l'hypothèse de l'externat, la condition des confesseurs, et surtout des pénitents, serait pire encore. Pour ceux-ci une objection se présente qui paraît malaisée à résoudre. En dehors des confessions périodiques régulières, ils peuvent avoir accidentellement besoin de voir leur confesseur. Et alors, il faut prier M. le Supérieur de le faire venir ?... Voilà une démarche pénible pour tous, et pour d'aucuns répugnante, qu'on aura peine à faire passer pour pratiquement favorable à la liberté de conscience. Et l'on sait pourtant si le *Codex* s'en montre soucieux, de la liberté de conscience !

Autre difficulté : si les pénitents éprouvent le besoin de voir leur confesseur à une heure insolite, pour lui incommode ou impossible, incommode aussi au point de vue de l'ordre général de la communauté, *quid ?* Ils attendront... C'est une solution dure, peu favorable à la « liberté de conscience », et dangereuse en raison du délai qu'elle impose à la grâce et à la contrition, en raison aussi de la répercussion diffamatoire qu'elle peut avoir au dehors, v. g. en privant le sujet de la communion quotidienne.

Il est vrai qu'il y a d'autres prêtres dans la maison, le Supérieur et les professeurs, auxquels l'âme en peine peut occasionnellement s'adresser. Sans doute, et heureusement ! Mais voilà un accroc sérieux au principe des confesseurs étrangers, surtout externes ; un accroc aussi au bloc d'arguments par où l'on prouve l'incompatibilité absolue des deux fors, interne et externe, sacramentel et gouvernemental, dans les mêmes personnes.

Notre système français les mélange trop, ces deux fors, peut-être ! Contre cet abus nos directeurs de Séminaires, bons théologiens, sont les premiers à trouver justifiée la réaction du *Codex*. Mais, tout de même, le système de la cloison étanche, de la séparation radicale entre les deux ordres, présente lui aussi, de son côté, des inconvénients qu'il serait puéril de méconnaître ou de dissimuler.

La vocation ecclésiastique, — il est entendu qu'en tout ceci, quand nous employons le mot *vocation*, nous l'entendons au sens vulgaire, le plus vague et général, qu'admettent toutes les écoles, sans nous préoccuper autrement de la controverse qui a récemment troublé l'opinion catho-

lique sur ce point-là, — la vocation ecclésiastique, quoi qu'il en soit de l'*appel* du côté de Dieu et de l'Eglise, comporte *in subjecto* des conditions « d'aptitude », physiques et morales, naturelles et surnaturelles, dont l'appréciation relève de deux jugements différents : d'un jugement « *extérieur* » uniquement basé sur les apparences et manifestations sensibles de la personne, et d'un jugement « *intérieur* » qui, lui, pénètre dans les secrets replis de la conscience et va chercher là, sur les confidences et ouvertures secrètes qui lui sont faites, les éléments de ses conclusions. Pour être clair, appelons *jugement de conduite* et *jugement de conscience* ces deux cotes — cote extérieure et cote intérieure, — correspondant aux deux faces de la vocation. Qui niera qu'elles soient toutes les deux nécessaires, de la nécessité même qui éloigne par exemple aussi bien du sacerdoce un impudique invétéré qu'un sourd-muet de naissance ? Ces deux cotes, cependant, doivent être séparées, établies par deux tribunaux différents : la cote publique de conduite appartient au Conseil externe de discipline ; la cote secrète de conscience relève du jugement du confesseur, et subsidiairement de tout dépositaire qualifié de confidences intimes (en dehors du péché).

L'une, la *cote publique de conduite,* a toute sa raison d'être, nécessaire et suffisante, au for externe de la société ecclésiastique, devant laquelle l'Evêque et les membres du « Conseil d'ordres » affirment que ce qu'ils ont étudié et connaissent *extérieurement* du sujet leur permet de déclarer qu'il est digne d'être ordonné, ou si l'on veut, apte à remplir convenablement les obligations et fonctions du sacerdoce.

L'autre, la *cote secrète de conscience,* ne regarde que le tête-à-tête du confesseur et du pénitent. Sa raison d'être, nécessaire et suffisante, est de préciser et affirmer, devant Dieu, les dispositions et aptitudes du sujet par rapport à l'ordination.

Or, il importe souverainement au bien de l'Eglise et des âmes que les deux cotes ou jugements s'accordent dans un même verdict, de dignité ou d'indignité. Et voici le conflit. L'intérêt du *sigillum* sacramentel demande qu'il n'y ait aucune communication de la cote intérieure au juge externe de la conduite : d'où jugements disparates et contradictoires possibles, et ordination possible d'un sujet déclaré en cote de conscience parfaitement inapte et indigne.

D'autre part, l'intérêt de l'Eglise demanderait, pour éviter cette lamentable hypothèse, que les deux cotes coïncident, se fortifient et se confirment, et donc que le jugement externe reçoive de l'autre, — en dehors de toute révélation du péché, bien entendu, — toutes informations *de statu et habitibus* d'ordre intérieur, qui éveillent assez ses soupçons pour lui éviter une conclusion fausse parce que purement externe *de dignitate*.

Point de doute. La doctrine traditionnelle de l'Eglise et la théologie morale sont là-dessus très fermes : c'est le *sigillum* qui l'emporte, c'est au *sigillum* qu'il faut sacrifier tout autre intérêt quelconque, même d'ordre public, tant la vitalité de la religion catholique est essentiellement subordonnée à la thèse et à la pratique de l'inviolabilité absolue du secret sacramentel.

Est-ce à dire qu'on doive tenir pour absolument et également condamnables tous usages quelconques des connaissances acquises au confessionnal ? Oui, pour ce qui concerne le péché, dont toute révélation au dehors, même indirecte et lointaine, est rigoureusement prohibée. En est-il de même des autres connaissances, utilisables sans péril aucun de diffamation pour le pénitent ? Oui encore, répondent l'Eglise et ses théologiens, en raison du *gravamen* qu'en pourraient éprouver les fidèles, et qui les indisposerait ou gênerait à l'endroit du sacrement de Pénitence, qu'ils auraient peine ou regret de fréquenter s'ils n'avaient la pleine certitude que leurs confidences du confessionnal sont couvertes par le secret de la tombe.

Mais, dans le cas très particulier de nos Séminaires, ce *gravamen* existe-t-il pour les séminaristes, à la pensée que leurs directeurs peuvent être amenés à utiliser, au mieux de leur vocation et de leurs intérêts spirituels, les renseignements qu'ils puisent au confessionnal sur leurs états d'âme ? Nous ne le croyons pas. Soit entraînement d'habitude, soit simplement surnaturelle et volontaire acceptation de ce qu'ils regardent comme une nécessité de leur état, ils admettent très bien que, dans l'œuvre si grave de la préparation aux ordres sacrés, les deux cotes, de conscience et de conduite, se rapprochent et concourent, pour eux, novices du sous-diaconat, plus étroitement qu'en toute autre condition de la vie chrétienne.

Ils sont évidemment, comme tous autres, jaloux de leur liberté de conscience, ce qui ne les empêche point de trouver juste qu'elle soit quelque peu restreinte en ce qui les concerne, dans la sage mesure au moins qui peut le mieux assurer le bien-fondé à la fois externe et interne de leur appel final aux ordres. Ils s'expliquent très bien qu'on ne mette pas périodiquement des confesseurs extraordinaires à leur disposition. Ils seront certainement étonnés des libertés d' « appel » — pour motif de confession — que leur donne le can. 1361 dont nous aurons à parler prochainement, libertés dont il est à souhaiter qu'ils usent le moins possible : ainsi du moins pensera le « directeur » chargé du jugement interne de leur vocation ; ainsi penseront ceux d'entre eux — tous — qui tiendront à avoir devant Dieu, pour garantie de leur entrée dans le sacerdoce, le jugement final d'un directeur qui les connaît parfaitement, auquel ils n'ont rien dissimulé de ce qui peut éclairer sa conscience.

Dans le temps où l'appel aux ordres se faisait en Conseil au scrutin public avec pleine liberté de parole et de vote pour leur confesseur, ils n'étaient pas choqués de cette méthode, où ils voyaient pour eux, non sans raison, un bon moyen d'être défendus par leur meilleur avocat, dont ils ne soupçon-

naient pas qu'il pût en rien, d'un mot ou d'un geste, les trahir. Nous savons des Séminaires où, dès l'introduction de la réforme (scrutin secret, mutisme et abstention du confesseur), les séminaristes se sont aussitôt mélancoliquement demandé : « Qui donc maintenant prendra notre cause en mains au Conseil, si celui-là seul qui nous connaît bien est condamné au silence ? » Nous n'étonnerons personne en disant que l'intervention opportune des directeurs-confesseurs a maintes fois sauvé des vocations de sujets que la seule cote de leurs apparences extérieures aurait fait écarter du ministère pastoral, où ils sont allés grossir le nombre des bons prêtres dont se réjouit le cœur de l'Eglise.

Qu'on veuille bien nous entendre. Nous ne faisons pas ces réflexions « apologétiques » en faveur de l'usage actuellement et depuis longtemps répandu dans nos Séminaires de France, pour soutenir une *thèse* que nous savons fort bien n'être conforme ni à la lettre ni à l'esprit du *Codex*. Nous plaidons les circonstances atténuantes ; nous présentons des excuses, voilà tout, et des excuses telles, nous semble-t-il, que le Législateur, tout en maintenant son idéal, sa règle de droit commun, y trouverait certainement motif de laisser un temps raisonnable de transition à nos mœurs cléricales françaises, avant d'en exiger la pleine et stricte application.

On dit volontiers que nous sommes dans l'ensemble, quant à la tenue sacerdotale, le premier clergé du monde. Si c'est vrai, il ne paraît pas téméraire d'attribuer, pour une bonne part, ce résultat à notre méthode de préparation cléricale, où les deux fors, interne et externe, sans jamais se communiquer *quoad peccatum*, ni même jamais se pleinement communiquer quant aux autres informations intimes, ont cependant, sous ce dernier rapport, des relations discrètes qui assurent mieux la coïncidence des deux jugements, de conduite et de conscience, en ce qui concerne la vocation et l'appel aux ordres ; tandis que le système de la séparation absolue présente incontestablement davantage le péril d'introduire dans le sacerdoce des sujets qui « se tiennent » extérieurement de façon suffisante, alors qu'ils sont en réalité, au fond, parfaitement inaptes et indignes.

Nous n'avons pas qualité pour conclure en pareil sujet. C'est à NN. SS. les Evêques de France qu'il appartiendra de mettre en meilleur ordre et de présenter à qui de droit ces observations, s'ils estiment qu'il y a lieu, tout au moins provisoirement, de conserver la pratique actuellement en vigueur dans nos Séminaires.

Au surplus, si c'est bien, selon nous, l'esprit du *Codex* que des confesseurs spéciaux, étrangers au mouvement de la maison, étrangers aux Conseils d'ordres et de discipline, soient offerts aux séminaristes, aucun texte, cependant, ne vise expressément la coutume française ; aucun n'empêche que les professeurs de Séminaires soient en même temps confesseurs et directeurs de leurs élèves. Seuls les Supérieurs sont au can. 891 formellement mis en cause ; pour eux la prohibition est claire. Nous avons là, comme ailleurs, un *nisi...* qui ouvre la porte à des exceptions raisonnables ; mais, en règle très générale, les Supérieurs de Grands et de Petits Séminaires, comme de collèges quelconques, doivent s'abstenir d'entendre leurs élèves en confession, et cela se comprend mieux pour eux que pour le personnel de leurs collaborateurs, le Supérieur étant, par définition, le seul dépositaire du pouvoir gouvernemental et exécutif dans la maison.

Sur ce point-là, d'ailleurs, en beaucoup d'établissements la prescription du *Codex* était déjà observée longtemps avant sa récente promulgation, comme c'est aussi une pratique déjà ancienne dans nos Séminaires que les appels aux ordres se fassent au scrutin secret et que le directeur du sujet en cause s'abstienne de parler et de voter. On a donc réduit strictement les inconvénients possibles de la méthode française et, sans doute, l'on n'hésitera pas, s'il y a lieu, à les réduire encore, jusqu'au *minimum* absolu.

Sans doute ! mais l'argumentation qu'on a lue au début de cet article en faveur de la thèse du *Codex* reste debout avec toute sa force et son poids. Voilà à quoi il faut songer. Si peu accessible qu'il nous paraisse, en certains cas du moins, nous devons tenir pour seul vrai l'idéal de l'Eglise ; nous n'avons pas le droit de lui substituer le nôtre. Gardons provisoirement nos usages, puisque aussi bien nous ne sommes pas expressément contraints de les abandonner ; mais n'oublions pas qu'il serait sage et prudent de penser à les modifier un jour ou l'autre, pour répondre pleinement à la pensée du Législateur, ce qui est toujours méritoire : *Vir obediens loquetur victorias.*

(A suivre).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Les Bienheureuses Filles de la Charité d'Arras, par L. Misermont. — **Les Bienheureuses Ursulines de Valenciennes,** par J. Loridan. — Vol. in-12 de 232 et 208 p., à 3 f. — Paris, Gabalda.

I. — Les Filles de la Charité étaient, dans leur Maison d'Arras, au nombre de sept, quand éclata la Révolution. Sur ces sept, une, la plus jeune, prit peur devant les menaces dont la rue ne cessait de retentir, et retourna dans sa famille, à Nantes (juillet 1792). Deux autres, les sœurs Rose Micheau et Jeanne Fabre, très attachées à leur vocation, éprouvent cependant une répugnance bien compréhensible pour la guillotine et pour les prisons de la Révolution ; elles tiennent à rester unies à leur communauté, sans vouloir courir les risques d'une arrestation brutale et de tout ce qui s'ensuit : la prudente Supérieure accède à leurs désirs, prend les mesures voulues, et, la nuit qui précède l'emprisonnement, les deux religieuses peuvent sortir d'Arras et gagner saines et sauves la frontière de Belgique : Dieu

les réservait pour relever plus tard, au lendemain de la Révolution, la Maison de Charité et ses œuvres importantes. — Aux quatre autres, fermement résolues de rester à leur poste jusqu'à la prison et jusqu'à la mort, Dieu réservait la grâce du martyre. C'étaient les Sœurs Madeleine Fontaine (Supérieure), Marie Lanel, Thérèse Fanton, Jeanne Gérard.

Et Dieu leur réservait, pour l'an 1920, les honneurs de la béatification et la grâce aussi de trouver en M. Misermont le plus dévot des hagiographes et le plus compétent des historiens. M. Misermont est prêtre de la Mission ; et il parle de ses Bienheureuses comme un fils de S. Vincent de Paul sait parler de Filles de S. Vincent de Paul. Ce petit volume est un des plus attachants, un des plus achevés que nous ait donnés la collection Les Saints.

De nos martyres il en est comme de nombre de martyrs de la primitive Eglise. Sauf le fait lui-même du martyre et des interrogatoires qui ont précédé, on sait très peu de chose de leur vie. Les grandes dates de leur enfance et de leur adolescence nous ont été conservées par les registres de paroisse ; et M. Misermont, après enquêtes minutieuses au village natal de chacune d'elles, a pu reconstituer un aperçu nécessairement bref mais qui nous ouvre des jours reposés et édifiants sur ce qu'était la vie rurale en France au milieu du XVIIIe siècle : Madeleine Fontaine était d'Etrépagny (Eure), fille d'un cordonnier ; Marie Lanel, d'Eu, fille d'un « tailleur d'habits » ; Thérèse Fanton, de Miniac-Morvan (ancien diocèse de Dol) ; Jeanne Gérard, de Cumières (village à 13 kil. de Verdun, dont la guerre n'a laissé que des ruines), fille d'un « fermier laboureur. »

M. Misermont s'étend (une dizaine de pages) sur la triple série d'épreuves par où passe toute Fille de la Charité avant d'être admise aux vœux : Postulat (ordinairement trois mois), Séminaire (ou noviciat : de huit à douze mois), puis quatre années dans les œuvres, après quoi, sans cérémonie, sans éclat, pendant la Messe, après l'élévation du calice, la jeune Sœur, placée à côté de sa Supérieure, prononce à mi-voix la formule de son engagement, formule qu'elle répétera ensuite chaque année, dans le même silence, à la Messe du jour de l'Annonciation. Et l'on pense si ce tableau nous est tracé ici d'une plume aimante et prend des couleurs attirantes sans cesser d'être austères, — attirantes et austères comme le sera toujours la vie religieuse, et toujours aussi la vie chrétienne simplement et tout ce qui est appel de Dieu.

Madeleine Fontaine était dans sa soixante-douzième année quand Joseph Lebon l'envoya à l'échafaud (26 juin 1794) : la Révolution n'avait pas plus égard à l'âge qu'au sexe. — Née le 22 avril 1723, orpheline de mère à quatorze ans, à dix-huit elle voit mourir la seconde femme de son père : restée seule avec ce père, l'aînée de ses frères et sœurs, elle comprend les devoirs que les circonstances lui imposent au sein de sa famille ; puis, quand elle voit que sa présence n'est plus nécessaire, elle entre au Postulat, à vingt-cinq ans, 1748 ; après ses cinq ans de probation, elle est envoyée à Rebais, où durant dix-sept ans on lui confie l'instruction des petites filles pauvres ; deux années encore à Rebais, comme Supérieure ; puis nommée, vers 1772, Supérieure à Arras, où la Révolution la trouve.

La Révolution d'abord ne s'occupe pas des Filles de la Charité. Elle n'en veut qu'aux religieuses (suppression de la vie religieuse en France, édictée par la loi du 13 février 1790) ; et les Filles de la Charité ne sont pas religieuses au regard du droit canon, donc pas non plus au regard de la législation civile de ce temps-là. — Le 10 août 1792, chute de la royauté : le soir même de ce jour, l'Assemblée Législative, tenant pour caducs les serments antérieurs, qui imposaient la fidélité au roi, édicte, pour ses membres, une nouvelle formule de serment, le serment dit de Liberté-Egalité, l'impose le 11 août à tous les citoyens en vue des élections à la Convention nationale ; l'année suivante (3 octobre et 29 décembre 1793), la Convention étendait l'obligation de ce serment aux Sœurs ou religieuses. C'est le refus de ce serment qui a fait des Filles de la Charité d'Arras des martyres.

D'âpres controverses ont sévi en France ces années-ci (1917-1918) autour de ce serment. M. Misermont lui consacre tout un chapitre, qui met excellemment les choses au point. Il y eut de l'hésitation à Paris et dans quelques diocèses, grâce surtout à M. Emery, qui avait émis, en septembre 1792, un avis favorable à la licéité du serment. Mais M. Emery, mieux informé, a écrit ensuite : — « Je ne prendrai plus la défense du serment... Je n'ai jamais conseillé de le faire, je n'en ai jamais parlé qu'aux personnes qui m'ont consulté... Puisque la plupart des évêques et notre Saint-Père répugnent au serment, si aujourd'hui il fallait le faire, je ne le ferais point. » La question était de savoir si ce serment se trouvait, oui ou non, de par les circonstances, faire corps avec les autres décrets hérétiques et schismatiques qui avaient pour fin d'anéantir l'Eglise de France. Pour la grande majorité des contemporains, la réponse était claire : le serment, dans la pensée de ceux qui l'avaient édicté, impliquait l'adhésion au schisme. Cependant la formule pouvait sembler équivoque ; et c'est pourquoi, avant de condamner, le Pape attendait des éclaircissements et fit demander à son internonce Salamon si la Constitution de 1791 (dont la Constitution civile du clergé formait un chapitre) était abolie, si la religion entrait pour quelque chose dans la nouvelle formule du serment, quel était le sens précis donné par le gouvernement au mot Liberté. Une déclaration du gouvernement eût dissipé tout doute : elle ne vint pas, et il fut sursis à la condamnation. C'est pourquoi, en l'absence de condamnation formelle, il n'y avait pas lieu d'infliger aux jureurs aucune peine canonique, ni de leur imposer une rétractation : c'était à eux à se mettre en règle avec leur conscience, *cum in dubio jurare non liceat* (et ce *in dubio* vise bien, non pas simplement un doute subjectif, mais un doute objectif, portant sur la légitimité du serment en soi). Mais la pensée du Pape n'était pas douteuse : il fit dire à M. Emery par son confrère M. Giraud sa peine qu'il eût prêté le serment[1]. Et plusieurs documents émanés de la Secrétairerie d'Etat demandent qu'on avertisse les fidèles de s'abstenir de ce serment.

Ceux donc qui, au premier moment, en août ou septembre 1792, et dans l'impossibilité d'attendre une réponse de Rome, ont cru pouvoir se former la conscience et prêter le serment en lui donnant par des déclarations ou restrictions opportunes un sens orthodoxe, ne sont pas à blâmer, puisque le Pape a déclaré que c'était affaire entre eux et leur conscience ; mais ce n'est qu'en ce premier moment que cette formation individuelle de la conscience était licite : pour l'avenir, si c'était possible, le recours à Rome demeurait imposé : dès le mois de mai 1792, des bruits ayant couru à Rome que l'Assemblée préparait de nouvelles formules de serment, le Pape fit avertir les évêques par le cardinal de Bernis « de se garder d'adhérer à n'importe quelle formule de serment, sans avoir au préalable consulté le Siège Apostolique ; » et le 9 juillet suivant, Bernis remettait en effet au Pape la réponse des évêques promettant de ne prêter aucun nouveau serment sans approbation préalable du Saint-Père.

Mais ceux qui dès le premier moment jugèrent illicite la formule du serment, étaient dans le vrai, subjectivement et objectivement. Benoît XV, le 6 juillet 1919, dans le discours prononcé lors de la publication

[1] C'est alors que M. Emery écrivit la très belle lettre dont j'ai donné plus haut quelques phrases. Et en réponse à une anecdote qui avait circulé, M. Emery fait, en commençant, cette déclaration :

« J'ai fait dire à Sa Sainteté que la distinction du Pape qui parle *ex cathedra* et du Pape qui parle comme personne particulière, n'était, par rapport à moi, d'aucun usage ; que je ne soutiendrais jamais une opinion que je saurais n'être pas la sienne et que, dans le cas présent, je pourrais dire : *Causa finita est.* »

du Décret touchant le martyre des futures Bienheureuses, a fait cette déclaration solennelle :

« Elles refusèrent de prêter un serment imposé par des lois iniques, parce qu'elles voulurent garder immaculée leur foi, parce qu'elles n'écoutèrent que la voix de la conscience, qui les avertissait de ne pas s'écarter non seulement des commandements, mais des conseils du Chef suprême de l'Eglise. »

A Arras, il n'y eut jamais d'hésitation. Arras avait été exemplaire déjà lors de la prestation du serment à la Constitution civile : du nombreux clergé des neuf paroisses de la ville, un seul curé et un seul vicaire s'étaient assermentés. La même unanimité se retrouva contre le serment de Liberté-Egalité ; et l'évêque, Mgr de Conzié, qui de Tournai suivait les affaires de son diocèse, félicita les Filles de la Charité d'avoir, « malgré les sollicitations et les menaces, refusé et manifesté ouvertement le refus de prêter aucun serment. » C'était aussi la ligne de conduite fixée par M. Cayla, Supérieur général des Lazaristes, et suivie par le grand nombre de ses confrères, par la Mère Deleau, Supérieure générale, et les Filles de la Charité en général.

C'est le 14 novembre 1793 que les Sœurs voient entrer chez elles deux commissaires dépêchés par Joseph Lebon (arrivé lui-même à Arras le 1er novembre précédent) à fin de s'assurer si elles ont prêté le serment. Elles déclarent que non et qu'elles ne veulent pas le prêter, que le délai qu'on leur propose est inutile, qu'elles ne changeront pas de résolution, que c'est pour elles une question de conscience.

Huit jours après (23 nov.), un arrêté du District expulse toutes les religieuses des hôpitaux, mais n'ose pas toucher aux Sœurs de Charité, qui ont la réputation de posséder des secrets précieux pour la guérison des maladies : on se contente, pour le moment, de laïciser leur Maison de Charité, qui désormais s'appellera Maison de l'Humanité. Joseph Lebon trouvait son tribunal révolutionnaire trop tiède ; il le remanie (février 1794) et y installe des jurés, des juges et un accusateur public capables de toutes les illégalités et de tous les crimes.

Le 14 février, sans avertissement préalable, sans interrogatoire, sous le seul prétexte du refus de serment, les quatre Filles de la Charité sont arrêtées et conduites à l'Abbatiale de Saint-Vaast (transformée en prison depuis octobre 1793). Leur existence désormais, les quatre mois qui leur restent à vivre, ce sera la prison, avec toutes les rigueurs de la Terreur, mais aussi avec toute la beauté surnaturelle qui rayonne de leur sainteté, — la prison, ou plutôt trois prisons successivement, Saint-Vaast d'abord, du 14 février au 10 mars, — la Providence ensuite, du 10 mars au 4 avril, — les Baudets enfin, d'où elles ne sortiront que le 25 juin au soir, pour être charriées nuitamment à Cambrai, où Joseph Lebon les attend, au matin du 26, pour les juger séance tenante et les envoyer à l'échafaud, « gaies comme des pinsons, » aimait à répéter plus tard un vieillard qui avait été témoin oculaire. Elles tenaient à la main leur chapelet : quand le bourreau voulut le leur enlever pour leur lier les mains derrière le dos, elles, jusque-là douces comme des agneaux et insensibles à tout, elles se redressent tout à coup, pressent le chapelet sur leur poitrine et refusent nettement de s'en dessaisir. Un des accusateurs publics, Darthé, ordonne grossièrement d'aller de l'avant et de leur arracher ce qu'il appelle des amulettes ; l'huissier André, plus spirituel, imagine de leur mettre les chapelets en forme de couronne sur la tête. Les Sœurs n'ont-elles pas eu raison de voir en ce raffinement de leurs bourreaux une attention infiniment touchante de leur Mère du ciel ? Mourir ainsi, publiquement, sous les livrées et sous la protection, visible à tous les yeux, de la Sainte Vierge, pouvaient-elles rêver consolation plus puissante, gloire plus douce ?

Un détail qui a vivement frappé tous les témoins : tout ce dernier jour de sa vie, sur la charrette qui l'amena au tribunal de Lebon, sur la charrette ensuite qui la conduisit au lieu du supplice, et jusque sur l'échafaud enfin, Madeleine Fontaine, la Supérieure, ne cessa de répéter au peuple : — « Ne vous désolez pas, vous ne mourrez pas, nous sommes les dernières victimes, demain la persécution aura cessé, l'échafaud sera détruit. »

Prophétie que Lebon et ses sbires accueillent par d'ignobles plaisanteries et qui cependant, contre toute prévision possible, s'est réalisée. C'est ce jour-là, 8 messidor, 26 juin, que le tribunal de Cambrai, sans certes s'en douter, a prononcé sa dernière sentence de mort. Le lendemain, 9 messidor, comparution d'un lieutenant de dragons qui « avait tenu, *sans intention*, des propos contre-révolutionnaires et aristocratiques » : il est acquitté. Un acquittement pour manque d'intention, après l'aveu de propos contre-révolutionnaires, cela s'est-il vu deux fois dans l'histoire des tribunaux de la Révolution ?

Et voici bien autre chose. Ce jour-là même, des nouvelles très graves arrivent de Paris : la Convention a pris en considération, le 24 juin, une motion dirigée contre Lebon et appuyée d'un ensemble de preuves tellement précises, que de simples dénégations ne sauraient suffire. Lebon suspend provisoirement les opérations de son tribunal, mobilise ses partisans, qui rédigent des adresses en sa faveur et les envoient à Paris. En attendant, il continue à fournir les prisons, fait agrandir la fosse creusée sous la guillotine, pour la mettre en état de recevoir facilement 64 têtes, le jour prochain où il sera débarrassé du souci de sa défense. Sa défense cependant est en assez mauvaise posture, à Paris. Il faut qu'il intervienne personnellement. Il part pour Paris. Tout ce qu'il peut obtenir de la Convention, c'est un ordre du jour (21 messidor, 9 juillet), qui ne formule pas de blâme mais qui n'implique pas non plus l'approbation escomptée. Mais le lendemain, le Comité de Salut public, allant plus loin que la Convention, supprime les tribunaux révolutionnaires d'Arras et de Cambrai et renvoie Lebon à Cambrai liquider toutes les affaires pendantes, recueillir les dossiers et organiser le transfert des détenus à Paris. Voici donc Lebon derechef à Cambrai, humilié mais ne perdant pas courage : de meilleurs jours viendront, la guillotine se dresse toujours sur la Grand'Place. Plus pour longtemps : le 25 messidor, 13 juillet, la Commune de Cambrai, voulant donner plus d'éclat à la fête du lendemain et faciliter les mouvements du peuple, demande à Lebon de démonter pour un jour la guillotine. Lebon n'ose refuser, mais en même temps il rédige un arrêté pour presser les perquisitions qui entretiennent la Terreur dans la ville. La guillotine est donc démontée le 26 messidor au matin, pour un ou deux jours dans la pensée de Lebon, — en réalité pour toujours. — Treize jours plus tard, c'était le 9 thermidor, 27 juillet, et la chute de Robespierre. Lebon est arrêté le 2 août, traîne longtemps dans les prisons de Paris, de Meaux, d'Amiens, et, après un procès de quatorze mois, revêtu d'une chemise rouge, monte, impénitent, sur l'échafaud à Amiens, 15 octobre 1795. Le peuple poursuivit son cadavre jusqu'au cimetière et jeta sur sa fosse une quantité de pierres qui permirent dix ans plus tard d'identifier son corps.

II. — Pour les Ursulines de Valenciennes, la question de serment ne se posa pas. Elles étaient religieuses, et tombaient sous le coup des premières mesures édictées par la Révolution, avant le vote d'aucune Constitution. Une loi du 13 février 1790 supprimait la vie religieuse en France : on l'applique d'abord aux Communautés contemplatives, mises en demeure de se disperser ou de s'expatrier. Pour les non contemplatives, spécialement pour les enseignantes, comme on a besoin de leurs services et qu'on serait fort empêché de les remplacer, on temporise : on se contente d'ouvrir toute grande la porte de leurs couvents : la loi les

libère, à elles d'en profiter. Des commissaires viennent le signifier à nos Ursulines de Valenciennes, le 30 septembre 1790 : elles sont trente-deux, Sœurs de chœur ou converses : toutes, l'une après l'autre, affirment leur volonté de persévérer dans leur vie religieuse.

Près de deux ans encore, elles restent à Valenciennes, soumises évidemment à quantité de tracasseries et de menaces, — car partout, même dans les villes les plus ferventes comme Valenciennes, il y avait une lie de population qui à la faveur de la Révolution remontait à la surface, tenait le haut du pavé et terrorisait tout le monde. A Valenciennes même, bien avant la chute de la royauté, un prêtre insermenté ne pouvait se montrer en rue sans être insulté, alors même qu'il portait le Saint-Viatique aux malades ; et il n'y avait guère que des insermentés à Valenciennes : dans tout le décanat il ne s'était rencontré que deux prêtres pour prêter le serment, et l'on n'avait pas trouvé à remplacer les autres par des jureurs. — Et puis, les dénonciations pleuvent sur elles, comme sur nombre d'autres religieuses, inculpées de ne pas former la jeunesse selon les nouvelles doctrines de l'Eglise nationale [1]. Un arrêté du Département du Nord (10 septembre 1792) édicte, pour le 1er octobre suivant, « extinction absolue de la vie monacale » : mesure d'autant plus urgente à Valenciennes qu'on y attend de nouveaux régiments qu'il faut songer à loger. Valenciennes, menacée par les Autrichiens, a été déclarée en état de siège le 13 septembre : le 14, les Ursulines, munies d'un passeport de la municipalité, quittent leur couvent et la ville et s'en vont chercher un refuge chez leurs Sœurs de Mons, emportant le pauvre mobilier concédé à chaque religieuse par la générosité de la Nation : un lit, une chaise, une table et une armoire.

Mais voici Valenciennes prise par les Autrichiens (29 juillet 1793), après un siège de 87 jours. Comment nos Ursulines ne songeraient-elles pas à rentrer dans leur cher couvent ? Plus de deux cents prêtres ou religieux les ont précédées à Valenciennes (dont 42 prêtres originaires d'ailleurs et venus là s'abriter sous le drapeau autrichien). Elles se réinstallent (novembre 1793), péniblement, parmi beaucoup de ruines ; mais qu'est cela auprès de la joie de chanter les louanges de Dieu dans leur maison religieuse ? L'hiver 1793-1794 se passe en paix ; le 15 novembre, la ville prend le deuil de Marie-Antoinette ; le 21 janvier, pour le premier anniversaire de la mort du roi, cérémonie de réparation à Notre-Dame-la-Grande et éloge funèbre du roi et de la reine : l'orateur y rend hommage aux prêtres de la région, tous fidèles aux lois de l'Eglise et réfractaires à tout serment.

26 juin 1794, coup de théâtre : la victoire de Jourdan à Fleurus met les Français aux portes de Valenciennes. Exode général : la population se disperse sur toutes les routes de Hollande et d'Allemagne. Les Ursulines ne peuvent en faire autant : Mons, leur asile, est aux mains des Français. Elles n'auraient qu'un moyen d'échapper : se séparer, renoncer à la vie commune. Quelques-unes d'entre elles, en effet, demandent à quitter la communauté, dans la crainte, disaient-elles, de faiblir devant la persécution, ne se sentant pas la vocation du martyre... Au Conseil, l'Assistante serait d'avis de les laisser fuir devant l'orage plutôt que de les exposer : « Si les temps redevenaient tranquilles, elles pourraient rentrer ». — Mais « sortir, puis rentrer à volonté », ce n'est nullement ainsi que Mère Clotilde, Supérieure, a compris les promesses de stabilité : « On n'en fait pas un jeu », observe-t-elle. Et, devant de nouvelles instances : « Vous avez lu les histoires des martyrs ; eh bien ! n'avez-vous pas senti en les lisant un désir intérieur de mourir pour Jésus-Christ ?... Mais quoi donc ! ce n'est que lorsque vous ne pouvez pas comme eux endurer la mort pour la foi que vous la désirez !... Advienne que pourra, conclut-elle, je resterai... Nous attendrons notre sort avec courage, et, s'il le faut, nous mourrons avec plaisir ».

Elles restent... Les Français, entrés à Landrecies le 15 juillet, au Quesnoy le 15 août, investissent le 18 août Valenciennes, qui capitule le 27.

Valenciennes est aux mains désormais du représentant du peuple Lacoste, Jacobin impénitent, un des plus féroces de la bande à Robespierre (tombé pourtant, celui-ci, depuis un mois). Le 31 août, les Ursulines sont sommées de sortir de leur maison dans les vingt-quatre heures. Elles croient qu'il s'agit simplement de faire place aux troupes d'occupation, et se répandent dans la ville, chez des parents. La Supérieure a tenu à passer la nuit encore au couvent, avec quelques Sœurs : le lendemain matin, on les arrête. Le 1er septembre, ordre à tout citoyen de dénoncer les émigrés, qui se cachent comme de vils reptiles ; et, sans attendre les dénonciations, chaque nuit, à partir de la nuit du 2 au 3 septembre, des hordes de « commissaires aux arrestations » font la chasse à l'homme, entrent partout. En quelques jours, des centaines d'« émigrés » remplissent les prisons, dont 24 Ursulines (sur les 28 qui composaient alors la Communauté). Lacoste, le 27 août, annonçait à la Convention un contingent de 1.100 émigrés à rafler à Valenciennes : vers la mi-septembre, ce chiffre déjà invraisemblable était dépassé, Lacoste en avait inscrit 1.447.

Le 21 septembre, fête des sans-culottides, Lacoste inaugure le temple de la Raison et annonce l'installation de la commission militaire chargée de faire justice. Le 24, première fusillade, de 6 soldats ; le 27, de 2 civils et d'un officier. On apprend dans les prisons que la guillotine va être dressée sur la Grand'Place. Joie des Ursulines : — « Se peut-il plus bel idéal pour une Ursuline : la palme de sainte Ursule, et le lis de sainte Angèle ? » Une cependant, Sœur Marie Erraux, trente-deux ans, avait grande frayeur de mettre sa tête « à la petite fenêtre » ; et la Supérieure de la rassurer : « Ce n'est pas si difficile que cela, je passerai avant vous, pour vous donner l'exemple : nous serons martyres et nous aurons la palme. »

Le grief allégué contre elles, c'est qu'elles étaient rentrées sur le territoire français après avoir émigré : délit passible en effet de la peine de mort. Mais elles ne pouvaient pas passer pour émigrées : elles avaient quitté Valenciennes par force, et avec un passeport municipal en règle. Le tribunal s'en rendit compte ; et le jugement les inculpe, outre « le crime d'émigration », d'être revenues « au mépris des Lois, exercer, sous la protection de l'ennemi, des fonctions qui leur avaient été interdites. » Déjà la feuille d'écrou portait : « Ont repris l'habit religieux et ont joui de leurs anciens privilèges ». A l'interrogatoire, quand on leur demande pourquoi elles sont revenues : — « Pour pouvoir enseigner la Religion catholique, apostolique et romaine », répond Sœur Laurentine ; — « Pour obéir à notre évêque et à notre Supérieure qui nous l'avaient commandé », dit Sœur Scolastique ; et la Supérieure : « Je meurs pour la foi et la religion catholique et romaine que j'ai enseignée parce que c'était pour cela que notre Institut a été fondé... Mes Sœurs ne se sont réunies sur le territoire de la République qu'en vertu de l'obéissance qu'elles me doivent. Pour moi, auteur et cause de la violation de la loi, vous pouvez me condamner et j'y consens, mais les autres sont innocentes et vous devez les acquitter. »

Un premier groupe de cinq furent citées à comparaître et exécutées le 17 octobre ; le second groupe, de six, le 23, fête de sainte Ursule, — toutes en chantant et psalmodiant jusqu'au dernier moment, toutes avec une allégresse qui émerveillait les bourreaux, dans le silence d'une foule qui ces jours-là s'abstenait de ses imprécations habituelles et s'écartait émue, presque attendrie, sur leur passage.

[1] On lisait dans le catéchisme à l'usage de l'Eglise constitutionnelle, des réponses comme celle-ci :
« L'Eglise étant l'assemblée des fidèles ou la Nation elle-même, il est bien clair que tout ce que l'Eglise possédait appartient à la Nation. »

Voici les noms des nouvelles Bienheureuses :

Le 17 octobre : la B. Ursule Bourla (les prénoms donnés ici sont les noms, non de baptême, mais de religion), née 6 octob. 1746 ; — la B. Augustine Déjardin, née juin 1760 ; — la B. Marie-Louise Ducrez, née 27 sept. 1756 ; — la B. Laurentine Prin, née 9 juillet 1747 ; — la B. Natalie Vanot, née 12 juin 1728 ;

Le 23 octobre : la B. Clotilde Paillot, née 25 nov. 1739, élue Supérieure le 13 février 1790, réélue le 26 nov. 1793 ; — la B. Cordule Barré, née 23 avril 1750 ; — la B. Anne-Marie Erraux, née 20 oct. 1762 ; — la B. Françoise Lacroix, née 24 mars 1753 ; — la B. Scolastique Leroux, née 14 juillet 1749 ; — sa sœur la B. Joséphine Leroux, née 23 janvier 1747.

Pour les prêtres en retraite. **Directoire de vie sacerdotale,** par Mgr Gouraud, Evêque de Vannes. — In-16 de 312 p., 7 f. — Paris, Beauchesne.

Les prêtres en retraite auxquels s'adresse Mgr Gouraud, ce ne sont pas les prêtres retraités, mais les prêtres qui font leur retraite spirituelle. Afin de leur faciliter les méditations, les résolutions et les affections qui composent les exercices de la retraite, il a groupé dans un rapide tableau « les traits qui constituent l'idéal et l'ensemble d'une vie sacerdotale » : 1° Principes directeurs, 2° Fonctions du prêtre, 3° Principales vertus sacerdotales, 4° Directions pratiques. — Mgr Gouraud a délibérément renoncé à tout apparat du style, pour présenter la vérité de telle façon qu'elle saute aux yeux à première lecture... Combien l'on aurait profit à prendre ce *Directoire* comme livre de méditations une ou deux fois par semaine, afin de ne jamais laisser sommeiller en soi l'esprit sacerdotal !

Ce qu'il y a de plus pratique pour le prêtre dans le nouveau Droit canonique, par le R. P. Michel, des Pères Blancs. — 3e édit.; in-8 de 290 p., franco 6 f. — Imprimerie des Missionnaires d'Afrique, à Maison-Carrée (Alger).

La 1re édition avait paru à la fin de 1918, et il y a cinq mois à peine que nous avions pu l'annoncer et la recommander (p. 217). Voici la 3e, grossie de plus d'une centaine de pages ; l'auteur, aussi modeste et sincère que savant, la présente en ces termes :

« Cette 3e édition, soigneusement revue et corrigée, a été de plus notablement augmentée, comme l'avait été la seconde, de nombreuses notes explicatives répondant le plus souvent à des questions pratiques qu'on nous a posées, en particulier sur les sacrements, surtout sur le mariage. En plus des additions introduites dans la 2e édition sur les *procès ecclésiastiques* et sur les *délits,* on y trouvera de nouveaux développements sur les *Vicaires* et *Préfets apostoliques,* l'énumération des *principales causes de dispenses* et les *formules* dont on peut se servir pour les demander, et la liste des principales fautes qui peuvent attirer aux laïcs des peines *ferendæ sententiæ.* La table alphabétique a été revisée avec le plus grand soin. »

De Indulgentiis, *Manuale theorico-practicum ad normam Codicis Juris Can.,* par le P. Louis Fanfani, O. P. In-16 de 112 p., 2 f.; Rome, Desclée. — Du même : **De Jure Religiosorum** *ad normam Codicis J. C.* In-8 de xx-240 p., 8 f.; Turin, Marietti. — **Jus Religiosorum,** par A.-M. Micheletti. In-32 de 496 p., relié toile, 11 f.; Turin, Marietti.

I. — Le *De Indulgentiis* du P. Fanfani n'est pas un recueil d'indulgences, mais un traité sur la nature des indulgences et les conditions à remplir pour les gagner. C'est une matière sur laquelle il importe que pasteurs et fidèles aient des notions bien exactes, puisque la bonne foi y est inopérante pour remédier aux causes de nullité. — La seconde partie étudie en particulier l'indulgence du Jubilé, les ind. apostoliques, la bénédiction papale, l'absolution générale avec ind. plénière, l'ind. ou bénédiction *in articulo mortis,* l'autel privilégié, le chemin de la croix, les chapelets, les scapulaires, l'acte héroïque de charité.

II. — On se tromperait si l'on cherchait le « droit » des religieux et religieuses uniquement dans la *Pars secunda* du Livre II du *Codex ;* en dehors des canons 487-681 il en est encore çà et là bon nombre d'autres dont il est nécessaire de tenir compte. C'est pourquoi l'ouvrage du P. Fanfani sera le bienvenu, même près des canonistes de profession, mais surtout près de tous ceux qui, moins initiés à la pratique du *Codex,* ont à chercher des renseignements précis sur tout ce qui concerne les religieux (et l'on sait que le canon 490 déclare : « Quæ de religiosis statuuntur, etsi masculino vocabulo expressa, valent etiam pari jure de mulieribus, nisi ex contextu sermonis vel ex rei natura aliud constet »). — Une table alphabétique détaillée termine le volume, qui, comme le *De Indulgentiis,* est rédigé (et imprimé) avec une clarté qui fait plaisir.

III. — Le petit volume de Micheletti réalise un vrai tour de force... Figurez-vous un Dictionnaire (nous avons compté 88 mots-souches à la lettre A), où les mots et les subdivisions sont imprimés en caractères rouges, suivis de petits paragraphes en noir (dûment numérotés et alignés) qui exposent la doctrine, avec renvoi aux canons d'où elle est tirée. L'épaisseur du volume, imprimé sur papier indien non transparent, ne dépasse pas un centimètre ! Ce qu'il a fallu de soins à l'auteur et à l'éditeur pour composer — chacun dans le sens qui lui revient — ce Bréviaire canonique des religieux, on ne pourra s'en faire une idée qu'en l'étudiant.

On annonce dans la même Collection un *Jus Episcoporum,* un *Jus Parochorum* et un *Jus Judiciale ;* nous ne manquerons pas de les signaler. Tous ceux qui ont feuilleté le *Jus Pianum,* et qui ne craignent pas le latin, se hâteront de se procurer de si précieux répertoires.

Institutiones Logicæ et Ontologicæ quas secundum principia S. Thomæ Aquinatis ad usum scolasticum accomodavit Tilmannus Pesch, S. J. — Pars II. **Ontologia sive metaphysica generalis.** Editio altera, abbreviata, emendata, novis aucta a Carolo Frick, S. J. — 1 vol. gr. in-8 de xvii-444 p., 15 f. 90. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1919.

Les Jésuites allemands offraient aux étudiants de philosophie, avant la guerre, deux Cours complets de philosophie scolastique en latin, tous deux édités par Herder : l'un rédigé par les professeurs des collèges de Falkenburg et Stonyhurst, les PP. Frick, Haan, Bœdder et Cathrein, en 6 volumes in-8, intitulé *Cursus philosophicus ;* l'autre, plus ancien, plus vaste, rédigé par les professeurs de Maria-Laach, les PP. Hontheim, Meyer, T. Pesch, en 11 volumes grand in-8, et célèbre sous le nom de *Philosophia Lacensis.* Le volume que nous annonçons appartient à cette dernière collection. Dans les 2.000 pages en trois volumes de ses *Institutiones logicæ et ontologicæ,* le P. T. Pesch, outre le tort d'être prolixe, avait eu celui de ramener pratiquement l'ontologie à la logique, ce qui était discutable en soi, et avait l'inconvénient de sacrifier celle-là à celle-ci. Une refonte de ce travail a été demandée au P. Frick, lequel est précisément l'auteur de la *Logica* et de l'*Ontologia* du *Cursus philosophicus.* Il a resserré en

deux volumes le texte du P. T. Pesch, a dégagé et traité à part la métaphysique, et fait les menues corrections, additions, mises au point que comporte toute édition nouvelle. Grâce au travail du P. Frick, le *Cursus* et la *Philosophia Lacensis* ont commencé à fusionner en un seul ouvrage réunissant les qualités des deux collections antérieures.

Nous n'avons sous les yeux que le second volume du P. Frick ; le premier traitait de la logique, celui-ci de l'ontologie. C'est un manuel classique, procédant par thèses, arguments, objections. La doctrine est celle de S. Thomas très souvent cité, interprétée généralement dans le même sens que le fait Suarez. Profitant de la liberté laissée à son Ordre par Benoît XV (cf. *Ami* 1919, p. 868), le P. Frick soutient, à grand renfort d'arguments et d'érudition, la thèse de la non-distinction réelle physique de l'essence et de l'existence. Soit ; mais on aimerait qu'il eût pris soin de montrer son érudition sur d'autres points qui ont également leur importance. Habituellement les opinions qu'il écarte sont attribuées à d'impersonnels *alii, nonnulli ;* on ne sait que rarement contre qui ses thèses sont dirigées, et à peu près jamais d'où viennent les objections qui y sont faites. Cependant, quand il le veut, il sait bien donner des noms propres et des références (p. ex., p. 59-64 ; p. 104-110 ; 246-249) ; ce n'est donc point par ignorance qu'il se tait ; mais alors pourquoi restreint-il son horizon à ce point qu'en dehors de la philosophie grecque, de quelques noms du moyen âge, fort peu nombreux, et d'un groupe assez important de philosophes jésuites et de philosophes allemands, le reste des philosophes ne semble pas exister pour lui ? Les qualités de méthode et de clarté dont l'auteur fait preuve ne suffisent pas à faire oublier ce défaut. En somme, l'interprétation particulière donnée à la doctrine de S. Thomas et l'étroitesse d'une documentation trop exclusivement allemande empêcheront toujours que ce manuel, utile à consulter pour les professeurs, puisse convenir à des étudiants qui ne seraient ni jésuites ni allemands.

Morale kantienne et Morale humaine, par F. Sartiaux. — 1 vol. gr. in-8 de VII-463 p. — Paris, Hachette, 1917.

On sait dans quel désarroi la grande guerre a jeté notre Université française, si profondément, si universellement pénétrée par les idées de la métaphysique germanique. Les atrocités commises par les armées allemandes, et les mensonges impudemment affirmés par les « intellectuels » allemands provoquèrent une réaction, et l'on s'aperçut, un peu tard, que la conduite pratique de l'Allemagne était commandée et justifiée par sa philosophie. Contre celle-ci, les protestations commencèrent, dont l'*Ami* a entretenu ses lecteurs. Cependant, comme par une entente tacite, on ne remontait pas plus haut que Fichte dans la recherche des responsabilités intellectuelles, et le nom de Kant n'était pas prononcé.

C'est à cette idole que M. Sartiaux s'attaque. Son livre est né de la guerre, et en garde quelque trace dans la vivacité du ton. Mais c'est beaucoup plus qu'un réquisitoire : c'est un jugement fortement motivé, et, à notre avis, définitif.

Le corps de l'ouvrage consiste dans un exposé détaillé de la morale kantienne, fait en suivant pas à pas les œuvres mêmes du philosophe, qui sont analysées minutieusement. L'auteur explique l'origine de ces théories étranges d'une part par leur dépendance à l'égard des idées exposées par Kant dans la *Critique de la raison pure,* son principal ouvrage, d'autre part par le caractère, le tempérament, le milieu, la vie même de Kant. Fausse et contradictoire en elle-même, la morale kantienne est de plus en contradiction avec les résultats les plus essentiels de la *Critique de la raison pure* relativement à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme ; elle représente une systématisation prétentieuse des habitudes de vie d'un Prussien de Kœnigsberg vivant à la fin du XVIII[e] siècle ; comparée aux systèmes moraux qui l'avaient précédée, et notamment à ceux du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, elle marque une « déviation », une « régression » de l'esprit humain et son « succès en France est un des faits les plus singuliers de l'histoire des idées. »

Jamais, croyons-nous, en dehors des auteurs catholiques, la morale de Kant n'a été soumise à un examen aussi objectif et aussi pénétrant. La critique de la liberté kantienne, de la notion d'impératif catégorique, de la dualité de la raison théorique et pratique, les pages consacrées à nous dépeindre la vie étroite et le caractère égoïste de cet authentique Prussien que fut Kant, pages dans lesquelles une indignation contenue, une ironie discrète mais terrible, une victorieuse force de raisonnement entraînent la conviction, mériteraient de demeurer classiques en philosophie.

L'auteur n'est pas catholique, quoiqu'il préfère nos doctrines dogmatiques et morales aux nébulosités du protestantisme kantien. La « morale humaine » est dans son livre quelque chose de bien inconsistant, de bien éclectique au pire sens du mot, pour servir de point de départ critique. M. S. a entrevu, mais n'a pas compris toute la formidable importance des rapports étroits du kantisme avec le protestantisme ; il ne s'est pas aperçu que ce dernier est le vrai maître de Kant et l'auteur responsable de la « régression » morale, de l'automatisme et de l'autosuggestion psychologiques constatées chez le philosophe de Kœnigsberg. Enfin et surtout, M. S. n'a pas remarqué que les raisons qu'il met en œuvre contre la morale de Kant militent presque toutes contre sa métaphysique, que la dialectique de la raison pure, loin d'être « décisive » comme il le prétend, est beaucoup moins solide et beaucoup plus néfaste que la dialectique de la raison pratique, et que Kant n'est pas meilleur psychologue ni métaphysicien qu'il n'est bon savant ou bon moraliste.

Mais ces lacunes regrettables et ces erreurs d'appréciation ne portent pas sur la thèse centrale du livre. Les ayant loyalement signalées, nous pourrons maintenant remercier l'auteur de son courageux effort que le succès couronne, et recommander son ouvrage à l'attention sympathique de tous nos lecteurs.

Paradoxes du catholicisme, par Mgr Robert-Hugh Benson, traduit de l'anglais par Charles Grolleau. — 1 vol. in-16 de XII-252 p., 4 f. 50. — Paris, G. Crès, 1919.

Une partie de ces Sermons du célèbre converti et romancier anglais fut prêchée en Angleterre à différentes époques, une autre partie à New-York en 1912 ; dans leur ensemble ils représentent la station quadragésimale donnée à Rome dans l'église San Silvestro in Capite en 1913. L'idée maîtresse en est que l'Eglise, comme son divin fondateur, est un signe de contradiction ; son histoire, sa doctrine, sa vie publique, sa morale, sa vie mystique provoquent de la part de ses ennemis et de ceux qui lui sont étrangers, des condamnations absolues, basées sur des considérants tout à fait opposés. L'auteur, avec une ironie discrète, rapporte ces réquisitoires qui s'annulent l'un l'autre ; il montre ensuite comment l'Eglise, après le Christ, réalise l'harmonie dans une synthèse supérieure à ces vues fragmentaires et incomplètes de ceux qui la dénigrent. La plupart des objections modernes sont ainsi réfutées d'une manière originale et saisissante. L'auteur ne triomphe pas : peu d'exhortations, mais des constatations précises : ce sont des conférences, des « lectures, » comme disent les Anglais, plutôt que des sermons. L'ouvrage s'achève sur un commentaire des sept paroles du Christ en croix, fait du même point de vue. Quant à la traduction, elle mérite tous les éloges

par son naturel et son élégance. Sans le tour assez particulier que présente, chez les auteurs anglais, le développement des idées, et qu'une traduction ne saurait supprimer, on ne se douterait pas que l'original était écrit en une autre langue, tant la phrase française est aisée.

Religion et Philosophie traditionnelle. *Critique et confirmation nouvelles,* par Mgr Elie Blanc, prof. de philosophie à l'Université cath. de Lyon. — In-8 de 24 p. — Valence, Imprimerie Valentinoise, 1920.

Dans cette excellente brochure, le savant auteur, « sans renoncer par le doute, et encore moins par la négation, à aucune conviction légitime, en recherche curieusement la genèse, la filiation et les rapports. A cet effet, il s'interdit d'abord tout recours à des principes ou à des jugements qui ne seraient pas immédiatement évidents pour lui-même comme pour tout autre esprit, et il se met résolument en face des premiers faits et des premières idées auxquels est suspendue toute connaissance humaine » (p. 3-4). Par cette méthode, qui rappelle celle de Descartes et mieux encore celle de S. Augustin, l'auteur montre le bien-fondé des grandes thèses de la philosophie traditionnelle et de la religion catholique ; et il termine en indiquant « comment » le langage, et plus spécialement « la langue française rend témoignage à la philosophie traditionnelle et à la religion. » Ce sont des pages où tous les mots portent, et dans lesquelles la clarté de l'exposition ne nuit en rien à la profondeur des vues.

LITURGIE

Q. — 1° Les nouvelles éditions du Bréviaire ne comportent plus les Rubriques placées précédemment en tête des offices de S. Joseph et de l'Annonciation (19 et 25 mars). Doit-on en conclure que la force de ces Rubriques est périmée ? En particulier :

a) Lorsque l'Annonciation se rencontre le Vendredi ou le Samedi Saint (comme en 1921), l'office transféré au lundi de Quasimodo conserve-t-il toute sa solennité *avec fériation* (donc messe *pro populo)* et évince-t-il tout autre office occurrent ?

b) Lorsqu'il y a lieu de transférer après Pâques l'office de S. Joseph du 19 mars, doit-on encore, comme autrefois, le placer au mercredi de Quasimodo; ou bien faut-il suivre les règles ordinaires qui, la plupart du temps, conduiront au mardi (le lundi étant pris par l'Annonciation) ?

2° Dans quel ordre doivent se succéder les cinq Prélats pour les cinq Absoutes aux obsèques des Evêques ou des Souverains ?

R. — Ad I. Il n'est pas douteux que les rubriques placées précédemment en tête des offices de S. Joseph (19 mars) et de l'Annonciation (25 mars) aient été révoquées par le fait même de leur omission actuelle dans l'édition typique du Bréviaire de 1914. Ces rubriques exceptionnelles figuraient encore au Titre III, *De festorum occurrentia accidentali eorumque translatione,* à la suite de la Bulle *Divino afflatu,* où, après avoir fixé la règle ordinaire et commune pour la translation des doubles de 1re et de 2e classe empêchés, on ajoutait : « Salvo tamen privilegio a rubricis concesso festivitatibus Purificationis et Annuntiationis B. M. V., necnon Commemorationis solemnis S. Joseph. » Mais cette incise avec le privilège qu'elle mentionnait a été abolie par le décret postérieur du 28 oct. 1913, où on lit : « Festa duplicia I et II classis, tam Ecclesiæ universalis quam alicujus loci propria, impedita etiam perpetuo, *quocumque sublato privilegio hucusque certis festis concesso,* transferantur in primam sequentem diem non impeditam a Dominica quavis vel Vigilia Epiphaniæ, ab alio festo duplici I vel II classis, vel ab officiis ejusmodi festa respective excludentibus » (§ IV, *De occurrentia et translatione festorum,* n. 1).

En conséquence, il n'y a plus de jours spécialement réservés pour ces fêtes, mais on leur applique les règles ordinaires, qui sont les seules marquées dans l'édition Vaticane de 1914, et s'il y a un office *occurrent* de 1re ou 2e classe le lundi de Quasimodo, la translation des fêtes de S. Joseph et de l'Annonciation empêchées par la Semaine Sainte ou l'octave de Pâques se fera désormais au 1er jour non semblablement empêché, en suivant l'ordre de préséance exposé au Titre II du Bréviaire typique, où les fêtes primaires de 1re cl. de l'Eglise universelle ont absolument le pas sur toute autre fête *renvoyée* du Calendrier diocésain ou paroissial.

Ad II. La cérémonie des cinq absoutes, dans les cas ordinaires, suit la messe pontificale célébrée pour les funérailles du Pape ou d'un Cardinal, d'un Métropolitain ou de l'évêque diocésain, d'un empereur, roi, prince, ou seigneur du lieu, et ne se répète pas aux services des 3e, 7e et 30e jours, ni à l'anniversaire. Si cependant ces absoutes n'ont pu avoir lieu le jour des obsèques, elles pourront se faire, *non ultra tamen diem trigesimum.* (Cérém. des Ev., liv. II, ch. 38, n. 26).

La rubrique du Pontifical et du Cérémonial des Evêques suppose aussi cinq évêques présents aux funérailles de l'évêque diocésain et réserve la dernière absoute au Pontife qui a dit la messe, comme principal officiant, à moins qu'un Prélat qui lui est supérieur, par exemple, le Métropolitain, un Cardinal, ne soit présent et la donne ; mais si les évêques n'étaient pas en nombre, on choisirait alors comme suppléants « canonicos digniores ecclesiæ, vel alios in dignitate constitutos » (S. R. C., 17 juillet 1734, n. 2306, ad 3).

Quant à la place propre à chacun, elle varie selon les cas. Si le corps est physiquement, ou équivalemment, c.-à-d. moralement présent (S. R. C., 20 juin 1899, n. 4034, ad 3), le défunt ecclésiastique qui a droit aux cinq absoutes est placé sur le lit funèbre, la tête faisant face au peuple, comme lorsqu'on dit *Dominus vobiscum* à la messe, et le porte-croix se tient à la tête même du défunt entre l'autel et le catafalque, tandis que l'officiant chargé de la dernière absoute est aux pieds du défunt entre le lit funèbre et la porte de l'église (S. R. C., 3 sept. 1846, n. 2392, ad 2). Si, au contraire, le corps est vraiment absent, comme dans le cas où la messe se dirait seulement au delà du surlendemain de l'enterrement (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3755, n. II ; 20 juin 1899, n. 4034, ad III), ou bien encore quand il s'agit d'un laïque, le porte-croix alors